Marcos Fábio Alexandre Nicolau (Org.)

Nada é sem razão

Sobral/CE
2020

Rua Maria da Conceição P. de Azevedo, 1138
Renato Parente - Sobral - CE
(88) 3614.8748 / Celular (88) 9 9784.2222
contato@editorasertaocult.com
sertaocult@gmail.com
www.editorasertaocult.com

Revisão
Karoline Viana Teixeira

Diagramação e capa
Marco Machado

Catalogação
Leolgh Lima da Silva - CRB3/967

N126 Nada é sem razão./ Marcos Fábio Alexandre Nicolau (Organizador). - Sobral- CE: Sertão Cult, 2020.

114p.

ISBN: 978-65-87429-81-6 - papel
ISBN: 978-65-87429-82-3 - e-book - pdf
Doi: 10.35260/87429823-2020

1. Filosofia. 2. G. W. Leibniz. 3. Conhecimento- Concepções leibnizianas. I. Título.

CDD 100

Dos atributos de Deus em G. W. Leibniz: poder, conhecimento e vontade

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
UVA/FUNCAP

O presente estudo busca analisar o conceito de Deus a partir de seus *atributos* na filosofia de G. W. Leibniz, especificamente em seus "Ensaios de Teodiceia, sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal" (1710). Partimos da compreensão de que o conceito leibniziano de Deus depende da apreensão de três atributos divinos primordiais e de sua interação, a saber: *poder*, *conhecimento* e *vontade*. Esses atributos estão imbricados necessariamente nos princípios e leis que fundamentam a metafísica da substância proposta pelo filósofo. Cabe salientar que não centramos nosso estudo nas provas da existência de Deus nem no debate sobre a existência do mal, mas na natureza de Deus a partir da relação desses atributos em seu *sistema da harmonia preestabelecida*, considerando que analisar tal tema implica elencar e apreender os elementos que possibilitam a escolha do *melhor dos mundos possíveis*: "Eu chamo de *mundo* toda a sequência e toda a coleção de todas as coisas existentes [...] há uma infinidade de mundos possíveis dos quais é preciso que Deus tenha escolhido o melhor" (LEIBNIZ, 2017, I §8, p. 138). Para entender isso, o argumento leibniziano nos cobra uma prévia compreensão das modalidades possível/impossível e contingente/necessário, que moldam a exigência de cœrência e harmonia por ele propostas.

> Chamarei portanto *necessário* àquilo cujo oposto implica contradição ou não pode conceber-se claramente; por exemplo, é necessário que três vezes três sejam nove, mas não é necessário que eu fale ou que peque. [...] São *contingentes* as coisas que não são necessárias. São *possíveis* aquelas que não é necessário que não sejam. São *impossíveis* as que não são possíveis, ou, mais brevemente: *é possível* o que se pode conceber, isto é (para não utilizar a palavra *pode* na definição do possível) o que é concebido claramente por um espírito atento. *Impossível* o que não é possível. *Necessário*, aquilo cujo oposto é impossível. *Contingente*, aquilo cujo oposto é possível (LEIBNIZ, 1982, p. 112-113).

Diante do fato de tudo o que existe na natureza ser contingente, não cabendo qualquer contradição em sua não existência, conhecer o *porquê* de a existência vir à tona torna-se "a" questão para a reflexão filosófica.[1] Isso porque, se só houvesse o contingente, nada poderia garantir existência, ou seja, nada teria motivo ou razão para existir, pois como o contingente é passível de não existência, não seria *necessário*. Tal conclusão impôs a nosso autor a apreensão da *razão primeira* da realidade. Ora, ele parte da simples constatação de que a realidade existe, logo tem de possuir lógica e ontologicamente um fundamento. A necessidade imposta de um fundamento que garanta a criação (passagem do nada ao ser), a manutenção (a perenidade do ser) e a finalidade (a razão de ser) da realidade assume na filosofia leibniziana uma instância não apenas ontológica, mas também epistemológica, pois a percepção de que algo existe e que continua a perseverar, com sentido, na existência, demonstra que esse fundamento último também existe, e isso independente de ser percebido, quiçá compreendido por nós.[2]

1 Como salienta A. Cardoso: "A harmonia é a condição do exercício de uma inteligência, qualquer que ela seja. Se não se pode dar razão da harmonia, se ela é o fato último e irredutível, é porque ela é requisito e determinação primeira de toda a ação, de tudo quanto é. A harmonia não é qualquer coisa como uma totalização do real ou um primeiro princípio de todas as coisas, mas ela é, nos termos de M. Henry, a possibilidade ontológica original, uma possibilidade ontológica constitutiva da realidade, à luz da qual se compreende a própria eclosão do divino. É, sem dúvida, outra forma de dizer a questão do ser, o ser como questão última e radical" (CARDOSO, 1992, p. 28).

2 Adianta Heidegger: "A apercepção das mônadas, que somos nós próprios e cuja mônada central é a alma, possibilita a concepção do eu e a concepção da pertença do percebido para conosco. E na medida em que, desse modo, pensamos em nós mesmos, aprendemos

A verdade é que qualquer pergunta sobre nós ou sobre a realidade acaba nos levando à problematização desse fundamento último, ou *razão primeira*, cuja inexistência incorreria em contradição, pois sem ele não haveria qualquer causa, garantia ou motivo para que algo existisse em vez do nada. Desde os primórdios da filosofia, o tema da *arkhe*, ou seja, do princípio, do ponto de partida, do elemento constitutivo das coisas, fora problematizado e debatido, tornando-se uma interseção entre o discurso religioso (*mythos*) e o discurso filosófico (*lógos*) — a ponto de Aristóteles tomar a *teologia*[3] como uma parte da filosofia teórica (ao tratar sobre o *motor imóvel*), legando a seus predecessores a apreensão de *theos* para os estudos metafísicos.[4] Essa interseção fora assumida e assimilada pela filosofia cristã, que identificou esse estudo como a problematização sobre o conhecimento de seu próprio Deus.[5] Assim a modernidade recebeu essa questão, e não por acaso Leibniz, herdeiro dessa tradição, lança no livro 1 da *Teodiceia* a declaração:

---

igualmente o pensamento do ser, da substância, do simples e do composto, do imaterial, sim, do próprio Deus, na medida em que nos representamos que aquilo que se dá simplesmente em nós de modo limitado, nele está contido sem limites, *via eminentiæ*. Esses atos reflexivos (sujeito, *ergo a priori*) nos fornecem com isso os principais objetos de nosso conhecimento racional" (HEIDEGGER, 2009, p. 199).

3 Sobre o termo, Jæger informa: "A palavra "teologia" é muito mais velha que o conceito de teologia natural e a tricotomia varroniana. Porém a teologia é também uma criação específica do espírito grego. Este fato não foi entendido exatamente e merece especial atenção, pois afeta não apenas a palavra, senão ainda mais a coisa que a palavra expressa. A teologia é uma atitude do espírito que é caracteristicamente grega e que tem alguma relação com a grande importância que os pensadores gregos atribuem ao *logos*, pois a palavra *theologia* quer dizer a aproximação a Deus ou aos deuses (*theoi*) por meio do *logos*. Para os gregos Deus se tornou um problema" (JÆGER, 1952, p. 10).

4 "Consequentemente, deve haver três as filosofias especulativas: as matemáticas, a física e a teologia, uma vez que é evidente que se o divino está presente em todo lugar também está presente em coisas desse tipo. E a mais grandiosa ciência tem que se ocupar do gênero [de assunto] mais grandioso. As ciências especulativas, portanto, devem ser preferidas em relação às demais ciências e a [teologia] preferida entre as outras ciências especulativas" (ARISTÓTELES, 2012, 1026a, p. 173).

5 Sobre isso, P. Bœhner & E. Gilson esclarecem que filosofia cristã está fundada nesses pressupostos: "*Deus o ser por excelência* - O Deus Cristão é o Criador, Primeiro Princípio e origem de todo ser [...] O problema primordial da filosofia — a saber: Qual a realidade última e absoluta, o όντως όν? — fora solucionado pelo próprio Deus. Ele, e só Ele, é o Incondicionado; não foi e não será; Ele é pura e simplesmente, graças à sua transcendência ao tempo e à mudança. Não é limitado por coisa alguma, mas é o limite de todas as coisas. É de si mesmo, por si mesmo e para si mesmo todas as demais coisas provêm e existem por Ele e para Ele. Só Ele é o ser necessário e infinito" (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 16-17).

> *Deus é a razão primeira das causas*: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não tem nada nelas que torne a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, podiam receber totalmente outros movimentos e figuras, e em uma outra ordem. Então, é preciso procurar *a razão da existência do mundo*, que é a completa reunião das coisas contingentes, e é preciso procurá-la na *substância que traz em si mesma a razão de sua existência*, a qual, portanto, é *necessária* e eterna (LEIBNIZ, 2017, I §7, p. 137).

Dando assim continuidade a uma reflexão que pressupõe a crença em uma verdade subsistente, ou seja, *apodítica*, abstraída de todo tempo, lugar ou circunstância, considera a existência de Deus como algo *a priori*, uma condição sem a qual a realidade não pode ser. Deus é o ser necessário, pois sua existência é isenta de contradições em si; do contrário, sua não existência inviabilizaria qualquer coisa. Não por acaso, o Deus dos filósofos está imbricado no conceito de verdade,[6] ser e razão são lados de uma mesma mœda, o que torna acessível a todo ser racional a apreensão do conceito de Deus — não sendo necessária qualquer revelação divina ou ação miraculosa para seu conhecimento e evidência. Afinal, Leibniz acredita piamente que "a luz da razão não é menos um dom de Deus do que a da revelação" (LEIBNIZ, 2017, Discurso §29, p. 95). Por isso, bem afirma:

> Acontece que nós não temos necessidade da fé revelada para saber que existe um tal princípio único de todas as coisas, perfeitamente bom e sábio. A razão nos faz compreendê-lo mediante demonstrações infalíveis; e, por conseguinte, todas as objeções tomadas do vir a ser das coisas, em que observamos imperfeições, estão fundadas apenas sobre falsas aparências. (LEIBNIZ, 2017, Discurso §44, p. 104).

No entanto, não nos deixemos levar demais por esse rigor filosófico. Para Leibniz, o *Deus dos filósofos* é o mesmo que o *Deus da*

6 Nas palavras de Fremont (2009, p. 148): "se Deus é a própria lógica, não existe qualquer distância imaginável entre seu ser e a verdade, a qual se torna tanto mais absoluta e necessária que qualquer outra que pudesse tomar seu lugar".

Bíblia, como bem informa Fremont (2009, p. 143): "seu Deus cumpre as funções do Deus de Descartes, realizando os afins do Deus de Abraão". Leibniz é um teólogo, *no sentido estrito da palavra*, como denuncia Diderot em seu verbete na *Enciclopédia* (cf. DIDEROT; D'ALAMBERT, 2017, p. 391). Por isso, na perspectiva leibniziana, o conceito de Deus surge como o primordial fundamento lógico, epistemológico, metafísico e mesmo ético de qualquer sistema filosófico. Anunciada a existência do ser necessário, assegura-se a cada ente desse mundo contingente a existência, já que sem Ele não passaria de um dentre vários possíveis, sem razão para ser trazido, mantido e motivado à existência. Tal conclusão fez Leibniz discorrer sobre a justificação do mundo atual frente aos inúmeros mundos possíveis, mas não existentes — pois sua contingência não lhe garante *existência,* e sua *não existência* não implica qualquer contradição. Então, por que justamente este mundo contingente possível veio à existência? Não há outra resposta senão que este é resultado de um ato possível, consciente e voluntário do ser necessário:

> o que não podia vir senão do autor das coisas, infinitamente poderoso e infinitamente sábio, o qual fazendo tudo no mesmo instante, inicialmente com ordem, tinha estabelecido aí toda ordem e todo artifício futuro. Não existe caos no interior das coisas, e o organismo está, em toda parte, em uma matéria cuja disposição vem de Deus (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 62).

A explicação última da realidade resulta da busca por esse ser necessário que possui razão suficiente para existir; no entanto, não encontramos esse ser na série de causas e efeitos da realidade fenomênica devido à contingência inerente ao mundo, o que implica que este exista fora do mundo, contendo em si mesmo a razão de seu existir (cf. ESTRADA, 2004, p. 81). A posição dessa *ontoteologia* leibniziana repousa sobre a intrínseca contingência do mundo real, pois sem esse pressuposto não haveria relevância em tratarmos sobre o conhecimento e a vontade divina, já que não teriam função alguma na explicação do por que esse mundo e não outro ter vindo à existência. No entanto, enfatiza que é somente porque Deus é

poderoso, bom e sábio que esse mundo existe, pois esses atributos são essenciais para sua existência. Mas antes de adentrar na questão dos atributos divinos e, consequentemente, no debate da teodiceia leibniziana, vamos apreender três princípios ontológicos que regerão essa discussão e sua metafísica da substância.

O *princípio de contradição ou de identidade*, pelo qual algo não pode *ser* e *não ser* ao mesmo tempo, já que algo que é, ou é, ou *não é*. O já anunciado *princípio de razão suficiente*, que reza que nada é sem razão, não podendo nada dar-se sem que haja uma razão determinante que explique *a priori* o porquê de sua existência, ou por que é assim e não de outro modo (cf. LEIBNIZ, 2017, I §44, p. 160-161). O *princípio do melhor*, por meio do qual um ser perfeito age sempre da maneira mais perfeita e desejável possível, sob o risco de entrar em contradição consigo mesmo caso assim não o faça (cf. LEIBNIZ, 2017, I §8, p. 138).

Esses princípios somam-se ao conceito de substância, estando no centro do sistema metafísico de Leibniz. Isso porque a *Teodiceia* faz parte de um sistema mais abrangente, para o qual o filósofo dedicou vários textos e cartas, tendo passado por revisões e inserções constantes. Embora, aparentemente, tal temática não seja especificamente debatida na *Teodiceia*, o *sistema da harmonia preestabelecida* a pressupõe.

> Pois ele mostra que há necessariamente substâncias simples e sem extensão, espalhadas por toda a natureza; que essas substâncias sempre devem subsistir independentemente de qualquer outra [coisa], a não ser de Deus, e que jamais estão separadas de algum corpo organizado (LEIBNIZ, 2017, Discurso §10, p. 81).

Tudo que *é,* é possível, e tudo *o que existe* traz em si a possibilidade, a perenidade e o sentido de ser. Note-se, traz *em si* e não *a partir de um outro*. A individuação é uma característica dos entes existentes, que por natureza são determinados, inconfundíveis e descritíveis (*princípio dos indiscerníveis*).[7] Ou seja, possuem uma

7 Esse princípio é deveras importante para a consolidação de sua metafísica da substância, dita *Monadologia*, e reza que, na natureza, não se pode dar duas coisas singulares

noção completa de si. Por *noção completa* compreende-se o fundamento e a razão de todos os predicados que podem ser atribuídos a uma substância individual, que são identificados na própria ordem do mundo do qual essa participa e expressa.[8] Eis aí a compreensão leibniziana do conceito de *substância*. Embora a realidade seja fundada nesse *princípio de individuação*, esta não é composta por uma única substância individual, como vemos em B. Espinosa,[9] mas em inúmeras substâncias individuais que simultaneamente integram o mundo criado.

> O indivíduo não é um todo, é uma perspectiva, ponto de vista, expressão do todo, sendo que do ponto de vista de uma ontologia do Mundo, a este não corresponde uma entidade própria, um nível ontológico, o mundo mais não é que o caráter comunitário de todas as substâncias (CARDOSO, 1992, p. 62).

Assim, o mundo é expresso por cada uma dessas substâncias, espelhos vivos do universo em sua totalidade, como se, analogamente, cada uma delas representasse um ponto de vista único de uma mesma paisagem (cf. LEIBNIZ, 1989, p. 33). Cada substância individual é plena, a partir de sua posição, no que tange à representação dessa paisagem, de forma que em cada uma delas temos um ângulo diferente e a realidade é a convergência de todos esses ângulos.[10] Assim,

---

que difiram apenas em número: "Pois nunca há, na natureza, dois seres que sejam perfeitamente idênticos e nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca" (LEIBNIZ, 2009a, §9, p. 26).

8 A relevância desse conceito é descrita no *Discurso de Metafísica*, em que apresenta da seguinte forma: "a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção" (LEIBNIZ, 2004, VIII, p. 16-17).

9 "Sabemos que Espinosa reconhece apenas uma única substância no mundo, a partir da qual as almas individuais não são senão modificações passageiras" (LEIBNIZ, 2017, Discurso §9, p. 80). T. Lacerda, sobre a crítica leibniziana à filosofia espinosana, aponta a diferença de tratamento de nosso autor quanto à concepção de substância: "Pois a substância divina é concebida por seus atributos, as substâncias finitas são concebidas por Deus e exprimem a essência divina, sendo seu conceito formado pela relação entre os atributos divinos. Assim, as substâncias finitas exprimem não apenas Deus, mas todas as outras substâncias criadas e, na medida em que exprimem a essência de Deus, o conceito de todas as substâncias não criadas também" (LACERDA, 2009, p. 229).

10 Afinal como salienta M. Santos: "a mônada é esse ponto para o qual convergem todas as outras referências possíveis, onde se cruzam todas as retas e onde podemos formar todos os ângulos. Logo, ela é única e múltipla pelas infinitas interseções que lhe cruzam

para Leibniz, o mundo é um *contínuo de ser*,[11] ilimitado e infinito, pois traz em si todos os entes e fatos possíveis e compatíveis entre si, ou seja, cada substância carrega em si todo o universo. E a escolha por criar qualquer substância individual significará uma opção pela criação de um mundo inteiro. Por isso, na visão do autor, está previsto no ato criador que cada atualização que ocorra no universo implique a atualização de todos os demais entes e fatos de modo proporcional e simultâneo,[12] ainda que sejam imperceptíveis aos entes, a depender de seus níveis de *percepção* e *apercepção*.[13] Tudo está conectado desde a criação: "é preciso saber que em cada um dos mundos possíveis tudo está ligado: o universo, independentemente de qual ele possa ser, é uma peça inteiriça, como um oceano" (LEIBNIZ, 2017, I §9, p. 138-139).

potencialmente. Mais do que ponto central, ela é ponto de concentração para onde convergem todos os cruzamentos possíveis. Mais do que espaço de referência, ela é espaço de interferência" (SANTOS, 2018, p. 115).

11 A ideia leibniziana de *contínuo* é o de um todo cujas partes trazem interpostas a si outras partes igualmente suas: "Nada se faz de repente, e uma das minhas grandes máximas, e das mais comprovadas, é que *a natureza nunca faz saltos*: o que eu denominei *lei da continuidade*" (LEIBNIZ, 1974b, Prefácio, p. 120), e mais á frente: "A *lei da continuidade* implica que a natureza não deixa vazios na ordem que costuma seguir" (LEIBNIZ, 1974b, VI §12, p. 197). Nesse sentido, complementa Heidegger (2009, p. 198): "Em todas as mônadas, ou seja, desde Deus até o nada, persiste uma transição contínua".

12 Leibniz deixa claro no prefácio que: "O fato é que é falso que o evento aconteça independentemente do que se faça; ele acontecerá porque fazemos o que leva a isso; e se o evento está escrito, a causa que o fará acontecer está escrita também. Desse modo, a ligação dos efeitos e das causas, bem longe de estabelecer a doutrina de uma necessidade prejudicial à prática, serve para destruíla" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 53). Para nós, é deveras curioso estudar tal teoria no momento em que vivemos uma pandemia mundial (COVID-19, em 2020), pois esta pode ser compreendida a partir da simples descrição de que, em algum lugar do mundo, em um determinado momento da história, alguém fora infectado, incubando essa versão de coronavírus e transmitindo-a a outro alguém, o que desencadeou um efeito que fez com que a cidade de Sobral, no semiárido cearense, fosse afetada e chegasse a 326 óbitos pela dœnça (boletim de 29/12/2020). Ou seja, para Leibniz, naquele momento em que houve a contaminação do paciente zero, foi iniciada uma série de eventos que conduziriam à morte destas 326 pessoas na cidade de Sobral.

13 Por *percepção,* esclarece na *Monadologia*, devemos entender: "O estado transitório que envolve e representa uma multiplicidade na unidade, ou na substância simples, outra coisa não é senão o que se denomina Percepção, que se deve distinguir da apercepção ou da consciência" (LEIBNIZ, 2009a, §14, p. 27). Distinção que fez nos *Princípios da natureza e da graça*: "Assim, é importante fazer a distinção entre p*ercepção*, que é o estado interno de uma Mônada que representa as coisas externas, e a*percepção*, que é a *consciência* ou o conhecimento reflexivo daquele estado interno. A apercepção não é dada a todas as almas, bem como não é dada sempre à mesma Alma" (LEIBNIZ, 2009b, §4, p. 47). Uma boa referência para a compreensão das *percepções* em Leibniz está em DANOWSKI, 2009 (vide Bibliografia).

As substâncias são totalidades captadas por Deus em sua *noção completa*,[14] ou seja, Deus as traz à existência considerando tudo o que são e serão em si e em relação a todas as demais substâncias existentes. Sendo Ele a *substância originária*, traz em si o conhecimento absoluto da essência de todas as *substâncias criadas*.

A partir de meados de 1696/1697, Leibniz passou a referir-se a essas substâncias individuais pelo conceito de *mônada* (do grego *monas* = unidade): "A mônada é a fonte da substanciação das coisas" (LEIBNIZ, 1903, p. 528). As *mônadas* seriam os átomos metafísicos que constituem todo o universo, como que uma unidade última do real, uma sustentação, uma estrutura relacional de matéria e forma que possibilita as entidades atuais (cf. CARDOSO, 2009, p. 35). Nesse sentido, as mônadas são infinitas, autônomas e distintas umas das outras, o que impõe uma ordem hierárquica que vai desde as que são meras possibilidades àquelas que foram efetivadas na existência em graus crescentes de *apetição*.[15] Saliente-se que a extensão em geral não pertence à essência da substância, o que o filósofo justifica pelo fato de os corpos serem, em crítica direta a Descartes,[16] sempre divisíveis, por isso os considera *agregados de mônadas*, pois por definição as mônadas são indivisíveis e impassíveis de geração ou destruição (LEIBNIZ, 2017, III §396, p. 403). A mônada está determi-

14 E como esclarece J. M. Arruda, pensar em qualquer outra realidade possível significa pensar em um *modo de ser* de Deus, já que os mundos possíveis expressam Seus próprios atributos: "Em favor desta última interpretação está o fato de que Leibniz, neste contexto, se refere aos diversos mundos possíveis como infinitas formas de combinação dos atributos de Deus. Mundos possíveis são modificações dos atributos divinos, de tal forma que a essência de Deus estaria presente em todos eles, manifestando-se em infinitos *modi*" (ARRUDA, 2002, p. 119-120).

15 Na *Monadologia*: "A ação do princípio interno que provoca a mudança, ou a passagem de uma percepção a outra, pode ser denominada Apetição" (LEIBNIZ, 2009a, §15, p. 27). Nesse sentido, C. Hirata nos alerta que: "embora Leibniz exponha a divisão das mônadas em três tipos — as nuas, as almas e os espíritos —, há uma escala de seres que engloba uma gradação infinitamente variada das representações presentes nas criaturas" (HIRATA, 2008, p. 154).

16 Afirma no *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, sobre a mudança de opinião do ocasionalista Cordemoy em relação à proposta dualista cartesiana: "Mas os átomos de matéria são contrários à razão, além do fato de serem ainda compostos de partes, uma vez que a ligação insuperável de uma parte a outra — mesmo se isso pudesse ser racionalmente concebido ou suposto — não destruiria a diversidade dessas partes. Há somente átomos de substância, quer dizer, unidades reais e absolutamente desprovidas de partes e que são as fontes das ações, os primeiro princípios absolutos da composição das coisas, e como que os últimos elementos da análise das coisas substanciais" (LEIBNIZ, 2002, p. 24).

nada em seu interior por uma *força ativa* (*vis activa*), uma espontaneidade que a autonomiza em relação ao que lhe é exterior. Nesse sentido, como afirma N. Ferro, "A mônada é uma *ideia viva*: ela não possui ideia das coisas, mas é a própria ideias das coisas" (FERRO, 2009, p. 155).

Analisando a noção aristotélica de *enteléquia*, Leibniz assume em seu conceito de substância essa faculdade ativa, que também pode ser denominada *força*, *esforço*, *conatus*, estabelecendo que ela traz em si mesma a ação (cf. LEIBNIZ, 2017, I §87, p. 186-187). A importância dessa determinação para os objetivos de Leibniz é enorme, pois demonstra que Deus não segue uma necessidade cega e absolutamente geométrica:

> Ao que me parece, eu encontrei o modo de mostrar o contrário de uma maneira que esclarece e que, ao mesmo tempo, faz com que adentremos no interior das coisas. Pois, tendo feito novas descobertas sobre a natureza da força ativa e sobre as leis do movimento, fiz ver que elas não se ligam a uma necessidade absolutamente geométrica, como parece ter acreditado Espinosa; e tampouco que elas sejam também puramente arbitrárias, ainda que esta seja a opinião do Sr. Bayle e de alguns filósofos modernos; mas que elas dependem da *conveniência*, como já indiquei acima, ou do que eu chamo de o *princípio do melhor*.(LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 66).

Afinal, se cada substância representa um centro único portador de uma *força ativa* que lhe permite passar do âmbito metafísico (ideal) para compor o físico (real), a mônada originária, Deus, seria dotada de uma compreensão total dessa passagem, podendo visualizar qual seria sua melhor realização. A sabedoria de Deus seria o centro[17] que perpassaria tudo:

> Mais do que o Entendimento e a Vontade, com certeza, porém mais ainda, talvez, que a Bondade, é a

17 A ideia de centro perpassa o conceito de Deus no decorrer da obra: "E todos esses motivos de determinação que parecem diferentes concorrem enfim como linhas para um mesmo centro: pois há uma verdade no evento futuro, que é predeterminada pelas causas, e Deus a preestabelece ao estabelecer as causas" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 50).

> Sabedoria que caracteriza as decisões de Deus, que marca suas ações como só podendo pertencer a ele e torna sua pessoa singular, insubstituível; pois somente a sabedoria é capaz de inventar os meios de conciliar o que parece inconciliável, encontrar soluções apropriadas aos problemas apresentados pela criação: ela regula as relações, em Deus, entre potência, a ciência e a bondade, mostra a esta como exercer-se plenamente não obstante a imperfeição inerente a finitude das criaturas e a natureza à graça, e concilia a determinação com a liberdade, tanto em Deus como no homem (FREMONT, 2009, 144).

Sua *força ativa* não seria inibida por nenhuma representação confusa, conhecendo a si e às demais de ponta a ponta. Leibniz assim apreendeu a estrutura que rege a realidade, explicando como da essência podemos extrair a existência, e do possível, o necessário (cf. FREMONT, 2009, 147). Cada mônada representa uma unidade essente e existente, capaz de agregar o ideal e o real (vinculando a esfera do ser com a do pensar)[18] proporcionalmente até a perfeição, que ocorre em Deus. Nas palavras de Cardoso (1992, p. 48): "a substância é uma noção mediadora, que se situa na intersecção do possível e do atual, da potência e do ato".

Esse sistema das substâncias individuais existentes está intrinsecamente vinculado ao sistema das verdades necessárias e contingentes. As substâncias expressam as verdades eternas[19] ao estabelecer uma perfeita relação entre si, que nos permite deduzir, numa sequência hierárquica de graus de perfeição, a consequente necessidade de

18 Nesse sentido, para J. A. Estrada: "Leibniz é hegeliano antes de Hegel e estabelece uma convergência absoluta entre razão e realidade (o racional é real, e o real é racional, inclusive o mal). Por esse motivo, ele pode englobar o mal em um sistema, ou seja, torná-lo cœrente, funcionalizá-lo, atribuir-lhe um sentido em função da totalidade. Dessa forma, Leibniz domina-o conceitualmente, como ocorre com Deus, que se transforma na pedra angular de seu sistema ontoteológico, como autor dos mundos possíveis" (ESTRADA, 2004, p. 211).

19 Esclarece o filósofo que: "Na região das verdades eternas encontram-se todos os possíveis e, consequentemente, tanto regular quanto irregular; pois, é preciso que exista uma razão que tenha feito preferir a ordem e o regular e essa razão só pode ser encontrada no entendimento. A propósito, essas mesmas verdades não existem sem que haja um entendimento que tome conhecimento delas, pois elas não sobreviveriam se não houvesse um entendimento divino em que se encontrassem realizadas, por assim dizer" (LEIBNIZ, 2017, II §189, p. 273).

uma substância perfeita, que traz em si a perene e absoluta vinculação entre ser e pensar, pois: "O que há de comum nessas expressões é que pela simples contemplação dos modos daquilo que exprime podemos chegar ao conhecimento das propriedades correspondentes da coisa a ser expressa" (LEIBNIZ, 1974a, p. 400). A relevância desse excurso sobre a metafísica da substância proposta por Leibniz está em sua condução didática do ser necessário, eterno e infinito, causa de si mesmo e fundamento único, último e absoluto do mundo: *radix possibilitatis*.

> Dessa forma, Deus é, para Leibniz, *radix possibilitatis*, a raiz causal de todo ser [...] Assim, como a existência de Deus, que segue necessariamente de sua essência, não está à disposição de sua própria vontade — Deus não pode "querer" o seu existir, já que, para *poder* querer, ele já deveria existir —, assim também a subsistência essencial da *regio idearum*, estabelecida conjuntamente nesse existir necessário, não pode depender de sua vontade (LEINKAUF, 2000, p. 285).

Passemos então para o projeto da *teodiceia*, que, segundo demonstra A. Cardoso (2011),[20] possui como mote o amor de Deus, o que pode ser visto já no prefácio da obra, ao afirmar que nossa vida deve estar balizada:

> em um amor esclarecido, cujo ardor esteja acompanhado de luz. Tal espécie de amor faz surgir este prazer nas boas ações que dá relevo à virtude e, relacionando tudo a Deus, como ao centro, transporta o humano ao divino (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 47).

O argumento é de que nosso ato de descobrir, de desvelar é motivado pelo prazer que temos em conhecer "as perfeições daquilo que amamos, e não há nada mais perfeito do que Deus, nem nada

20 "O Deus de Leibniz é um excelente geômetra, cujo entendimento se exerce nos mais finos jogos combinatórios, mas não é essa a sua verdadeira fisionomia. Ele é o Deus do amor, que, pelo exercício da vontade, faz existir toda a perfeição que o mundo das criaturas pode comportar. Enquanto sentimento que se dirige preferencialmente aos espíritos, o amor é deleitação com a felicidade do outro: amar é sentir prazer no prazer do outro, um modo de intensificação do afecto" (CARDOSO, 2011, p. 18).

mais agradável". Isso porque perceber as perfeições de Deus é-nos algo simples, já que trazemos em nós sua ideia e seus atributos; ou seja, acessamos em nós, ainda que de forma limitada e débil, as perfeições de Deus, pois "em nós, existe algum poder, algum conhecimento, alguma bondade" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 47) o que implica uma diferenciação por grau, e não por tipo dessas qualidades que com Ele compartilhamos: "Sua bondade e sua justiça, do mesmo modo que sua sabedoria, não diferem das nossas a não ser quanto ao fato de serem infinitamente mais perfeitas" (LEIBNIZ, 2017, Discurso §4, p. 75). O racionalismo leibniziano transporta o humano ao divino, por uma identidade qualitativa e uma diferença gradativa.[21] Mas enfatiza que a razão, esse encadeamento das verdades, é uma porção da luz natural, e ainda que seja uma porção, está em conformidade com a razão divina, diferindo desta como "uma gota d'água difere do oceano, ou ainda como o finito do infinito" (LEIBNIZ, 2017, Discurso §61, p. 114). E é isso que viabiliza nosso acesso ao conceito de Deus, que passa a ser objeto legítimo de nosso conhecimento, pois o filósofo não duvida que, quando o entendimento é exato e conforme as regras do raciocinar, chegamos a ideias claras e distintas.[22] E, ao nos aplicarmos a essa rigorosa atitude intelectual, uma das primeiras concepções que temos é a de que "Deus é todo ordem, sempre mantém a justeza das proporções, e faz a harmonia universal: toda beleza é uma efusão dos seus raios" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 47) — o que pode ser percebido pela imposição intelectual de um encadeamento lógico de ideias ao analisar qualquer coisa ou fato.[23] Para Leibniz, os

21 "Sem a infinitude a perfeição não poderia, para retomar uma fórmula da Correspondência com Arnauld, nem ser, nem ser concebida. Os dois termos se remetem um ao outro em uma relação de quase-identidade: a perfeição, diz Leibniz, não é "nada mais" que a infinitude. Aquilo que é perfeito, nada lhe poderá faltar: a perfeição implica, portanto, analiticamente (quer dizer, pelo simples desenvolver de sua noção) a abolição dos limites. A infinitude pertence aquele que é perfeito ao mesmo título que a existência" (BURBAGE; CHOUCHAN, 1993, p. 21).

22 A busca por ideias primitivas, ou seja, originárias, cuja apreensão exclui qualquer controvérsia, é um dos projetos leibnizianos. Para isso levanta hipóteses de como efetivar acesso a tais ideias, dentre as quais surge a de que Deus seria a única ideia verdadeiramente primitiva, como indica O. Pombo: "Leibniz nunca dará a lista definitiva das ideias primitivas. Isso não o impede de explorar diversas possibilidades. Por exemplo, pondo a hipótese de as reduzir a uma única ideia, nomeadamente aquela que é concebida por si própria, que não pode ser analisada noutras, ou seja, Deus" (OLGA, 2009, p. 18).

23 Aqui podemos perceber claramente a perspectiva racionalista de Leibniz, que vê nesse compartilhar do entendimento, que é divino, a educação e a correção da vontade, que

três princípios acima mencionados, juntamente com a consideração das essências possíveis, mas não existentes (que possibilitariam outros mundos), demonstrariam tanto a existência[24] quanto a natureza de Deus.

Nossa hipótese de pesquisa estava delineada já nesse discurso preliminar da obra, quando Leibniz afirma, baseado nos *dogmas revelados* da tradição teísta, a existência de um único Deus, "perfeitamente bom, perfeitamente poderoso e perfeitamente sábio" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 54). Aqui encontramos os já mencionados três atributos que compõem a perfeição divina: a *vontade*, que demonstra a liberdade e a bondade divina; o *poder*, que representa Sua capacidade de realizar tudo que é possível; e a *sabedoria*, oriunda de Sua onisciência. Reorganizaremos a disposição desses atributos da seguinte forma: primeiramente tratando do (1) *poder divino*, criador e ilimitado, do qual carecem todos os entes criados, e que está necessariamente associado a um conhecimento distinto dos possíveis e a uma vontade perfeitamente boa; do (2) *conhecimento divino*, onde estão todos os possíveis e suas conexões e consequências, ou seja, onde estão as essências de tudo o que Deus poderia trazer a existência; e, por fim, da (3) *vontade divina* absolutamente livre e boa, justificada em cada escolha e ato pelo conhecimento de suas consequências, pois as escolhas e ações de Deus sempre são justificadas - "Deus e o sábio não decidem nada sem considerar as suas consequências" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 57).

Nesse sentido, é o conhecimento que representa as naturezas como elas são nas *verdades eternas*,[25] a partir das quais Deus cria

dependendo dessa adequação ao entendimento pode vir a ser um vício ou uma virtude, que por sua vez é racional e está fundada em conhecimento — para Leibniz esse deve ser o *objetivo da verdadeira religião*, imprimir o conhecimento divino na vontade das almas (cf. LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 48).

24 "De fato, a importância desse argumento para Leibniz está não tanto em provar que Deus existe (tal como provado pelo princípio de razão suficiente), então a existência de Deus tem que ser necessária (T140). Se a existência de Deus é necessária, então não precisamos de mais nenhuma razão para explicá-la, pois ela provê sua própria razão suficiente pelo fato de que seu oposto é impossível" (PERKINS, 2009, p. 36-37).

25 No *Discurso de metafísica*, o filósofo explica que: "há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária aquela cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria); a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição." (LEIBNIZ, 2004, XIII, p. 26).

o mundo do modo mais conveniente, ou seja, justifica o mundo possível existente. As coisas existem porque Deus as pôde produzir, produzindo-as conforme as *verdades eternas*, que existem porque Deus as conhece e compreende, o que justifica cada escolha de Sua vontade, inclusive porque o mundo é deste modo e não de outro. Assim, o fato de o contingente estar disposto de uma maneira, e não de outra, possui uma razão.[26] Por isso, a disposição das coisas dá-se segundo o *princípio do melhor*, que implica a convergência equilibrada de duas variáveis, a saber: a ordem e a variedade. No entanto,

> Ao selecionar o melhor dos universos para a criação, Deus decretou uma sequência completa de eventos, preenchendo a totalidade do tempo; portanto, cada fase do mundo no decorrer de sua extensão temporal completa cumprirá a especificação complexa selecionada por Deus em Sua escolha original (HICK, 2018, p. 226).

Não por acaso, determinar os atributos de Deus e justificá-los sempre esteve no centro da reflexão metafísica, e se torna uma missão particular para quem pretendeu preservar a justiça e bondade divina frente ao mal. Eis aqui a irrecusável busca leibniziana de uma *teodiceia* (do grego *théos* = Deus e *dike* = defesa), para qual se esforçou o filósofo em defender a causa de Deus ante a imputação do mal. O neologismo leibniziano, já que foi o cunhador do termo, traz em si duas imbricadas questões, a *justiça de Deus* e a *justificação de Deus*, que não se excluem, já que a segunda implica a prova da primeira.

Ainda que exponha nesses *Ensaios de Teodiceia* o seu sistema filosófico, não devemos esquecer que a obra foi redigida em resposta

26 No entanto, há uma diferença entre *contingente* e *acidental* que deve ser considerada para correta compreensão da proposta de Leibniz, como bem expôs A. Cardoso: "A pregnância da noção leibniziana de contingência reside na *articulação entre a substância e a contingência*. Todas as substâncias individuais, como a Contingente não quer dizer acidental, mas algo cuja explicação só pode ser encontrada pela ligação à série total das coisas que compõem o universo. Noutros termos, é contingente todo ser que não tem em si a sua razão de ser, cuja inteligibilidade exige a natureza como quadro explicativo global. Por definição, todo o estado de um ser contingente envolve uma relação a todos os estados do mundo e de cada uma das outras coisas. Contingente é tudo menos acidental: a relação de contingência envolve participação no todo de uma ordem (numa ordem completa)" (CARDOSO, 1992, p. 43).

às teses de P. Bayle, que em seu *Dicionário histórico e crítico* argumentou que. mediante o sofrimento e o pecado presentes no mundo, estariam em xeque tanto a bondade quanto o poder de Deus, já que Sua onisciência lhe permitiria não apenas constatar, mas prever o mal; restando que ou deliberadamente Deus criou o mal, logo não é perfeitamente bom, ou Deus não é capaz de impedir o mal, e assim não é onipotente (cf. BAYLE, 1996, p. 124-153). Assim, Leibniz apresenta razões pelas quais devemos reconhecer a justiça e a bondade divinas, convicto de que nos levará a perceber que vivemos no melhor dos mundos possíveis — pois se "Ele fez, então ele o fez bem", afinal "Deus fez tudo como é preciso" (LEIBNIZ, 2017, Discurso §35 e §37, p. 99-100).[27]

Nessa justificação, o filósofo utiliza o raciocínio concatenado e rigoroso[28] para reconciliar a bondade e a onipotência divinas, o que primeiramente fará recorrendo ao argumento agostiniano[29] de que o mal não é algo que exista em si. Assim como a ideia de vazio é caracterizada pela ausência de um conteúdo, o mal nada mais seria que ausência, ou privação, do bem, e a *teodiceia* deve mostrar "como se deve conceber a natureza privativa do mal" (LEIBNIZ, 2017, Prefácio, p. 58). No entanto, reconhece que isso não bastaria para macular o ser necessário, tão importante para seu sistema, por isso vale-se de outros argumentos para justificar Deus e sua justiça, reconciliando

27 Embora não tenhamos problematizado isso no decorrer da pesquisa, cabe relatar a instigante crítica de J. Hick: "Uma dificuldade adicional se apresenta no uso do princípio de plenitude para os propósitos da teodiceia quando vemos a conclusão lógica que Leibniz retira desse princípio. Para Leibniz, este é o melhor de todos os mundos possíveis, mesmo que ele contenha, sob o princípio de plenitude, todos os tipos e níveis de seres e seus conflitos inevitáveis. Mas se este mundo, com os seus males, é o melhor possível, não há espaço para melhoria e nem esperança de que isso ocorra. Se todas as coisas são agora perfeitas, não temos outro recurso senão desespero!" (HICK, 2018, p. 130).

28 Pois, "A reta razão é um encadeamento de verdades, a razão corrompida está misturada com preceitos e com paixões, e para discernir uma da outra só se tem que proceder por ordem, não admitir tese alguma sem prova, e não admitir prova alguma que não esteja na forma adequada segundo as regras mais comuns da lógica." (LEIBNIZ, 2017, Discurso §62, p. 115)

29 Como podemos ler em *A Cidade de Deus*: "Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. Esse nome não se dá senão à privação de bem. Mas, dos bens terrenos aos celestiais e dos visíveis aos invisíveis, existem alguns bens superiores a outros. E são desiguais justamente para que todos possam existir. Deus é de tal modo grande artífice no grande, que não é menor no pequeno" (AGOSTINHO, 2001, p. 41).

sua vontade e seu poder, apesar do mal.[30] Nesse sentido, o *princípio de razão suficiente* é-lhe um trunfo, pois tudo o que existe e o que não existe possui uma razão para assim o ser ou não vir a ser. Logo, se há mal no mundo criado por Deus, deve haver uma razão para que assim o seja — e aqui entrará o *princípio do melhor*. E se nós não conhecemos essa razão, ou não a entendemos, ou mesmo não a aceitamos, é porque a razão humana não é capaz de compreender o todo em sua complexidade,[31] como Deus o pode:

> A distinção que se tem costume de fazer entre o que está acima da razão e o que está contra a razão encontra-se bastante de acordo com a distinção que se acaba de fazer entre as duas espécies de necessidade; pois aquilo que está contra a razão está contra as verdades absolutamente certas e indispensáveis, e aquilo que está acima da razão é contrário apenas àquilo que se tem o costume de experimentar ou de compreender [...] Mas uma verdade jamais poderia estar contra a razão [...] por meio da razão, não se quer dizer aqui as opiniões e os discursos dos homens, nem mesmo o hábito que eles adquiriram de julgar coisas segundo o curso ordinário da natureza, mas o encadeamento inviolável das verdades (LEIBNIZ, 2017, Discurso §23, p. 92).

Por isso, os três atributos de Deus aqui analisados estão em relação direta com o todo contínuo da realidade, pois abrangem toda complexidade do possível que pôde ser compreendida e ordenada; por isso, enquanto determinada como a melhor dentre as possíveis, trazida à existência. O conceito de Deus é, assim, determinado por esses atributos sempre em relação com o todo. Notemos que Deus *é em relação* com a totalidade do mundo, Ele não é *idêntico* a essa totalidade existente, ou seja, o Deus leibniziano não é parte imanente do mundo: "Deus, na nossa opinião, é *intelligentia extramundana*

30 Classificado em três dimensões: o mal metafísico, oriundo da imperfeição do ser criado; o mal físico, o sofrimento; e o mal moral, o pecado (cf. LEIBNIZ, 2017, I §21, p. 148).

31 Leibniz sempre salienta o quanto nosso grau de conhecimento impede críticas aos desígnios de Deus, afinal: "O objetivo de Deus tem algo de infinito, suas atenções abraçam o Universo; o que conhecemos dele é quase nada, e pretendemos medir sua sabedoria e sua bondade por meio do nosso conhecimento: que temeridade, ou melhor, que absurdo!" (LEIBNIZ, 2017, II §134, p. 227).

[...], ou melhor, *supramundana*" (LEIBNIZ, 2017, II §217, p. 292).[32] Deus possui a prerrogativa de existir necessariamente, não sendo limitado à matéria, o que não lhe impõe limites quanto à sua presença (Deus é onipresente), já que é o "centro universal" onde todas as existências convergem. Deus é a substância suprema que concebe seu conceito plenamente, e nós somos capazes de construir, por causa dessa Sua condição, um encadeamento de ideias claras e evidentes sobre Sua natureza — Formey, em seu verbete *Deus* na *Enciclopédia*, anuncia que: "Há uma grande diferença entre saber que há um Deus e conhecer sua natureza" (DIDEROT; D'ALAMBERT, 2017, p. 143). Pois bem, Leibniz crê que importa conhecer Deus naquilo que nos cabe, ou seja, em sua natureza racional.

Como bem exprime T. Leinkauf: "todas as primordiais condições de ser das coisas podem ser reconduzidas aos atributos divinos" (LEINKAUF, 2000, p. 284). Assim, a bondade e a justiça de Deus, em voga na discussão sobre Sua vontade na *Teodiceia*, serão demonstradas ao definir Seu poder, que é absoluto, e Sua sabedoria, que não permite arbitrariedades em Sua escolha e ação. Dentre esses, o poder se mostra de forma mais evidente, e seu problematizar se dá não pela dimensão da capacidade, já que a Deus tudo é possível, mas da intenção de seu uso. Para o filósofo, o poder exige responsabilidade e Deus não pode eximir-se disso, pois: "O direito universal é o mesmo para Deus e para os homens" (LEIBNIZ, 2017, Discurso §35, p. 99). O que demonstra o inexorável vínculo que há entre o poder e o conhecimento, como bem expõe Fremont:

> O entendimento divino é portanto como um dado a partir do qual Deus distribui os dotes na criação: de uma infinidade de distribuições a partir do mesmo dom resta escolher o melhor. Aí começa a verdadeira função de Deus, seu privilégio e sua tarefa - mas ao mesmo tempo seu processo diante do tribunal dos homens (FREMONT, 2009, p. 152).

32 O que é ratificado por Griffin ao mencionar uma carta de Leibniz a G. Wagner: "Para Leibniz, existe uma restrição crucial: Deus não é um membro de qualquer mundo possível concebido dessa maneira. No registro de Leibniz de uma conversa com Gabriel Wagner, ele diz: "considerar a palavra 'mundo' de modo que ela inclua Deus também [...] não é adequado" (GRIFFIN, 2010, p. 102).

Nossa finitude, por definição, não nos permite a apreensão do infinito,[33] mas não impede sua concepção enquanto ideia que está para além do finito, o que abre uma linha de argumentação para compreender que o poder e a sabedoria de Deus, enquanto são infinitos, abrangem tudo, logo nada lhes escapa por definição. É uma questão de lógica nada existir sem os decretos da vontade divina e sem a atuação de seu poder. No entanto, Leibniz completa o argumento afirmando que é necessário que ambos os atributos sejam articulados com o *conhecimento divino*.

Já concluímos junto com o filósofo que o mundo, por sua contingência, não teria como vir à existência por si mesmo, já que defrontar-se-ia com uma infinidade de outros mundos, dotados de igual direito à existência, já que também possíveis.

> Note-se, porém, que Deus tem todas as ideias possíveis. Alguns pensamentos estão excluídos. Deus não tem uma ideia de círculo quadrado, porque um círculo quadrado é impossível. De forma similar, Leibniz diria que Deus não tem uma ideia de um movimento parado ou de uma substância que não seja naturalmente eterna, porque ambas contêm contradições inerentes que, pelo princípio da contradição, os tornam impossíveis (PERKINS, 2009, p. 49).

Assim, se o mundo possui uma causa (e ele possui), essa causa deve ser *inteligente*,[34] pois deve considerar, em relação a todos os mundos possíveis, o porquê esse e não outro deveria existir. O *entendimento* de Deus por definição traz em si todas as ideias, as es-

---

33 O que para o filósofo é uma questão lógica, afinal: "Deus não podia lhe dar tudo sem fazer dela um Deus; seria preciso, então, que houvesse diferentes graus na perfeição das coisas, e que também houvesse limitações de toda sorte" (LEIBNIZ, 2017, I §31, p. 154).

34 O que também deve ser considerado um princípio regente assumido pelo próprio Deus, pois: "Deus é a sede do inteligível, a fonte da realidade, mas não a sua causa: Deus não é o autor de seu próprio entendimento. Deus é a condição da realidade do inteligível, mas não do inteligível considerado em si mesmo como campo próprio do sentido, como espaço lógico infinito. De direito o inteligível é pensável por si mesmo, independentemente de Deus" (CARDOSO, 1992, p. 30). O que o intérprete português esclarece em um texto posterior: "Com efeito, "Deus não é o autor do seu próprio entendimento" e por isso ele não fez a possibilidade das coisas. Por conseguinte, a inteligência infinita e o mundo inteligível são conaturais um ao outro, nenhum deles preexiste ao outro" (CARDOSO, 2011, p. 15).

sências, as formas possíveis, e por isso pode determinar Sua vontade para a efetivação de algumas delas em relação às outras. O vínculo desses três atributos é, então, necessário. Um não é sem o outro, já que a existência não pode ser outra coisa que o ato da *vontade*, guiado pelas razões do *entendimento*, que ao vislumbrar todas as essências possíveis elege o melhor conjunto, efetivado por Seu *poder*, que tudo pode, mas que nem tudo deve. Apesar de infinito, o atributo do poder divino é indeterminado, ou seja, a capacidade de fazer algo não significa nada se não há como se decidir o que fazer, por isso a vontade e o conhecimento unidos determinam o poder a criar.

Por outro lado, para Leibniz, é o poder que torna a vontade eficiente: "O poder vai ao ser, a *sabedoria* ou o entendimento ao *verdadeiro*, e a vontade ao *bem*" (LEIBNIZ, 2017, I §7, p. 138). Não por acaso, a perfeição desses atributos deve ser considerada em nossa na análise, pois ela é o que justifica a exclusividade divina no ato de criar, fundamentar e manter a realidade. Deus é assim definido por uma relação perfeita, na qual tudo está conectado, o entendimento às *essências*, e a vontade e o poder às *existências*:

> é bom acrescentar que sua BONDADE o levou *antecedentemente* a criar e a produzir todo bem possível; mas que sua SABEDORIA fez sua triagem, e foi a causa por que ele *consequentemente* escolheu o melhor; e, por fim, que seu PODER lhe deu o meio de executar atualmente o grande desígnio que ele formou (LEIBNIZ, 2017, II §116, p. 206).

Agora que a existência de Deus demonstra-se não apenas como possível, mas como necessária, a consequência da reflexão leibniziana não pode ser outra que a constatação da suprema sabedoria e plena bondade Deus. O ideal de justificação de Deus dá lugar agora para o da justiça divina, pois munido de onisciência, Deus não pode deixar de escolher o melhor. Uma vez ciente de qual série de existentes conformaria a harmonia e a felicidade de forma mais plena, não poderia ter alternativa que não fosse sua escolha por essa série. Essa escolha dá-se não por uma necessidade lógica cega, mas por

uma adequação da lógica ao bem, ou seja, o mundo que traz em si a melhor conformação possuiria a felicidade mais plena, logo seria o mais justo também. Assim, sua justiça também estaria contemplada ao saber que sua escolha geraria o maior grau de satisfação entre os entes existentes no mundo que criasse. Por isso, para Leibniz, tanto a bondade divina quanto a justiça divina estariam efetivadas na criação desse mundo.

Isso porque, caso o *princípio do melhor* fosse desconsiderado, Deus sequer teria produzido mundo algum. Mas como observa esses princípios e leis, agindo segundo tais regras, Sua sabedoria justifica Sua escolha e garante a criação. Mas salienta o filósofo que, embora Deus definitivamente não deixe de escolher o melhor, Ele não se vê obrigado a isso. Leibniz luta incessantemente para fugir de qualquer necessitarismo metafísico (cf. MENDONÇA, 2009, p. 63), pois caso a escolha, por definição, não implique a liberdade e a independência frente à necessidade, e isso não fosse constatado no grau mais perfeito na *mônada das mônadas*, seu conceito de Deus seria implodido. Não pode haver necessidade metafísica no objeto da escolha de Deus, pois, apesar da avaliação do entendimento de que tais sequências deveriam ser efetivadas, as demais sequências de coisas sempre Lhe seriam passíveis de escolha. Se existe uma necessidade moral que faça com que Deus tenda para uma delas, isso ocorre sem necessidade metafísica, já que para o filósofo: "a vontade não é determinada senão pela bondade predominante do objeto" (LEIBNIZ, 2017, I §45, p. 161).

No primeiro livro do Pentateuco, o Gênesis, temos a famosa passagem que narra "A criação", na qual o Deus hebreu vislumbra cada uma das oito obras criadas em seis dias de trabalho, seguidas da afirmação: "Deus viu que isto era bom" (Gn 1, 10 [BÍBLIA, 1994, p. 24]), o que implica que se comprazia com o que criava, ou seja, a criação Lhe agradava, pois era boa. Assim o é para Leibniz, a razão que o entendimento perscruta identifica-se com a bondade que a vontade compraz em Sua escolha. Assim, compreendemos que há uma graduação no ato de agradar-se, de satisfazer-se, de comprazer-se com o objeto de nossa vontade, e que Deus, como nós, optou por objetos que Lhe agradam mais do que outros, ou seja, dentre os

objetos existem aqueles cuja bondade lhe é evidente. Dito isso, é imperioso que somente os verdadeiros bens sejam capazes de agradar a Deus, pois como Ele os apreende em suas *noções completas* e de forma distinta, é capaz de saber quais são os mais plenos de bem, ou seja, quais são os melhores dentre os possíveis.

Outra constatação do filósofo em relação ao conceito de Deus é que ele deve ser isento de sentimento de ofensa, asco, irritação, incômodo ou cólera para com a criação, pois estas representam padecimentos humanos, ou seja, são próprios de uma visão limitada frente à existência. Deus não poderia padecer de nenhuma desses sentimentos humanos, pois isso significaria que há algo no mundo que não lhe agrada. Mas se tudo existe por seu decreto, como isso poderia acontecer? Como tudo que abordamos até aqui demonstra a perfeição originada de seus atributos, Ele só pode ser contente e satisfeito com o que criou, pois só efetivou o melhor dentre os possíveis, não havendo possibilidade de se pensar em algo melhor do que o que há.

Por isso, Deus é incapaz padecer de tais sentimentos, afinal "o que mais se pode querer quando se possui uma sabedoria imensa, e quando se é tão poderoso quanto sábio; quando se pode tudo, e quando se tem o melhor?" (LEIBNIZ, 2017, II §165, p. 250-251). Leibniz se esforça para que não confundamos os atributos, pois o poder e a vontade são faculdades bem diferentes, para as quais os objetos também são diferentes. O erro de seus contemporâneos ao não conciliar vontade e poder com a justiça está justamente nessa confusão, ao afirmar que Deus não pode fazer senão aquilo que quer, tornando sua vontade um ato tirânico, sem consideração pela bondade, e como afirma F. Perkins: "Querer é necessariamente querer algo. Querer é escolher, e escolher significa escolher uma opção. Na verdade, o querer não pode ser realmente separado daquilo que se quer, pois é apenas uma inclinação dinâmica na sua direção" (PERKINS, 2009, p. 46-47). Ora, pelo contrário, o filósofo ratifica que diante dos muitos possíveis, vislumbrados por Seu entendimento, Ele realmente só deseja o melhor, mas não esqueçamos que Seu poder continua a ter acesso a todo e qualquer objeto possível e só não o traz à existência por uma necessidade moral.

> Nós fizemos ver que a liberdade, tal como se exige nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação; na *espontaneidade*, a partir da qual nós nos determinamos; e na *contingência*, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base. A substância livre se determina por ela mesma, e isso seguindo a motivação do bem apercebida pelo entendimento que a inclina sem a obrigar (*nécessiter*); e todas as condições da liberdade estão compreendidas nessas poucas palavras. Entretanto, é bom observar que a imperfeição que se encontra nos nossos conhecimentos e na nossa espontaneidade, e a determinação infalível que está compreendida na nossa contingência, não destroem a liberdade nem a contingência (LEIBNIZ, 2017, III §288, p. 338).

Os atos da vontade são livres, isso vale tanto para Deus quanto para nós, pois não é porque Ele é soberanamente livre que a definição de liberdade Lhe seja diferente. A diferença está no equilíbrio que Deus possui entre seu desejo de obter o bem em si *antecedentemente*, e a consciência de que deve obter sempre o melhor *consequentemente* (cf. LEIBNIZ, 2017, I §25, p. 150).

O Deus leibniziano sabe que todas as essências não são compossíveis entre si em uma mesma sequência do Universo, é por isso que não os poderia trazer todos à existência.[35] Deus não é obrigado a fazer isso, assim como não é obrigado a fazer com que todos os entes criados sejam sempre e simultaneamente felizes e satisfeitos, pois metafisicamente isso é impossível. Por isso, determinou criar o conjunto que produz "mais realidade, mais perfeição, mais *inteligibilidade"* (LEIBNIZ, 2017, II §201, p. 280). Leibniz resolve a questão imposta por Bayle ao demonstrar que Deus não age intransigentemente

---

35 A questão da compossibilidade fora elucidada por E. Marques, ao esclarecer que "Substâncias distintas são compossíveis, então, caso suas representações do mundo possam ser harmonicamente integradas em uma única representação panorâmica que as inclua, sendo incompossíveis quando tal não se dá" (MARQUES, 2004, p. 185), e por L. C. Oliva, que vincula a harmonia preestabelecida como princípio que "permite explicar a origem da compossibilidade e da incompossibilidade com base apenas nos conteúdos representativos das substâncias possíveis" (OLIVA, 2009, p. 141).

em relação ao mundo criado, mas inteligentemente, como muito bem expôs E. Marques:

> Não cabe a Deus nenhuma decisão acerca da estrutura interna de uma dada substância, quer dizer, ele não determina através de sua vontade quais serão as modificações ocorridas nela, restringindo-se o seu papel à criação — ou não — do mundo possível que comporta essa substância. A vontade divina não pode dispor, por assim dizer, acerca daquilo que é condição de possibilidade de seu exercício (MARQUES, 2017, p. 93).

Há no entendimento divino uma infinidade de possíveis, de essências que podem existir desde que não tragam em si contradições, ou seja, há inúmeros *eu*. O eu que redige este artigo neste momento é o que foi trazido à existência. Nesse mundo sou professor universitário, de filosofia, com bolsa de pesquisa Funcap etc., para ficar apenas nessas características gerais. Ora, dentre as essências possíveis existem a do eu professor, mas não de filosofia, ou mesmo do eu formado em filosofia, mas não professor universitário, ou mesmo do eu não professor, mas sim pesquisador com bolsa, que pode ser de outra agência de fomento etc. Escrever todas as possibilidades aqui não é a questão; entender que há inúmeras combinações ou formas de ser possíveis à minha mônada, que implicam inúmeras combinações de mundo em que elas podem existir, é o que importa. Algo indescritível para nosso entendimento, mas que a sabedoria de Deus não apenas é capaz de descrever, mas de penetrar, comparar, contrapesar, tanto em sua individualidade quanto em suas relações às demais, estimando seus graus de perfeição ou de imperfeição. Mas assim como o próprio Deus não pode mudar sua natureza, nem agir de outro modo por mero capricho, cada mônada encaixa em uma determinada ordem regente do Universo, pois "o império de Deus, [assim como] o império do sábio, é o da razão" (LEIBNIZ, 2017, III §327, p. 360).

Saliente-se que Deus não pode ser o autor das essências, enquanto elas são apenas possibilidades; no entanto, é claro que tudo que há de atual, que existe, é sua criação e depende dele necessariamente.

Por fim, Deus não pode, porque obviamente não quer, desconsiderar os princípios e leis aqui supracitados, pois isso significaria agir sem razão, e embora aja por amor, mantém em perfeito equilíbrio Sua natureza e sua criação a partir desses princípios e leis.

> O que Deus faz é "repetir" infinitamente essa ideia sistemática, de modos sempre diferentes, mas mantendo a sistematicidade. Mas não realiza a própria ideia de uma coisa: a ideia ficará apenas como objeto de contemplação do sistema total realizado das partes-totais. Em resumo: *a exposição distinta, total, exata e sistemática de todas as coisas existe em si*, mas somente em Deus como a razão da produção de cada perspectiva *disso*. (FERRO, 2009, p. 177).

Referências

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: (contra os pagãos). Tomo II. Tradução de O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de E. Bini. São Paulo: Edipro, *2012.*

ARRUDA, J. M. "Leibniz e a existência de Deus". *In:* ALMEIDA, C.; OLIVEIRA, M. **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 113-146.

BAYLE, P. **Diccionario histórico y crítico (selección)**. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

BÍBLIA TEB. **Tradução Ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BŒHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 13ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BURBAGE, F.; CHOUCHAN, N. **Leibniz et l'infini**. Paris: PUF, 1993.

CARDOSO, A. "Metafísica leibniziana da comunicação o paradigma monadológico". *In:* **Philosophica**, n. 37, 2011, p. 7-23.

CARDOSO, A. "Vida e vivência em Leibniz". *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 31-44.

CARDOSO, A. **Leibniz segundo a expressão**. Lisboa: Colibri, 1992.

DANOWSKI, D. "Leibniz, Locke e Berkeley: mundos fenomênicos". *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 91-109.

DIDEROT, D. Verbete *Leibniz, Filosofia de (Historia da Filosofia), Diderot [9, 369]. In:* DIDEROT, D.; D'ALAMBERT, J. Le R.. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das Ciencias, das Artes e dos Ofícios.** Vol. 6: Metafísica. Tradução de P. P. Pimenta, M. das G. de Souza, T. Kawauche. São Paulo: Unesp, p., 2017, p. 385-402.

ESTRADA, J. A. **A impossível teodiceia**: a crise da fé em Deus e o problema do mal. Tradução de J. P. dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004.

ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas.** Vol. 1: Aporia e problemas de teologia natural. Tradução de M. A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.

FERRO, N. "Quase-nada/quase-tudo: notas sobre a noção de substância como totalidade". *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 145-182.

FORMEY, J.-H. S. Verbete *Deus (Metafisica, Teologia), Formey [4, 976].* In: DIDEROT, D.; D'ALAMBERT, J. Le R. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das Ciencias, das Artes e dos Ofícios**. Vol. 6: Metafísica. Tradução de P. P. Pimenta, M. das G. de Souza, T. Kawauche. São Paulo: Unesp, 2017, p. 141-162.

FREMONT, C. "Leibniz ou a sabedoria de Deus". *In:* LONGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). **Os filósofos e a questão de Deus**. Tradução de L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2009, p. 143-158.

GRIFFIN, M. V. "O necessitarismo em Espinoza e Leibniz". *In:* HUENEMANN, C. **Interpretando Espinoza**: Ensaios Críticos. Tradução de G. Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010, p. 93-119.

HEIDEGGER, M. **História da filosofia**: de Tomás de Aquino a Kant. Tradução de E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

HICK, J. **O mal e o Deus do amor**. Tradução de S. Miranda. Brasilia: EdUnB, 2018.

HIRATA, C. "Apercepção vesus apercepção — os espíritos na cosmologia de Leibniz". *In:* **Princípios**, v. 15, n. 24, jul./dez. 2008, p. 135-166.

JÆGER, W. **La teologia de los primeros filósofos griegos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

LACERDA, T. "Simplicidade e variedade: um diálogo entre Leibniz e Espinosa". *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 217-241.

LEIBNIZ, G. W. "A Monadologia ou princípios da filosofia". *In:* LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia e outros textos**. Tradução F. L. Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009a.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica e outros textos**. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G. W. **Ensaios de Teodiceia, sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal**. 2ª Ed. Tradução de J. C. Silva e W. de S. Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, 2017 (Versão francesa: LEIBNIZ, G. W. Essais de Théodicée. Paris: GF-Flammarion, 1969).

LEIBNIZ, G. W. "Escrito sem título sobre a 'División de la philosophie'" (1696?). *In:* LEIBNIZ, G. W. **Opuscules ef fragments inédits de Leibniz**. Estraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 524-529, 1903.

LEIBNIZ, G. W. "La profesión de fe del filósofo". *In:* LEIBNIZ, G. W. **Escritos filosóficos**. Tradução de E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 96-144.

LEIBNIZ, G. W. "Novos ensaios sobre o entendimento humano". *In:* NEWTON, I.; LEIBNIZ, G. W. **Escritos Selecionados**. Tradução de L. J. Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974b, p. 111-389. (Coleção os Pensadores).

LEIBNIZ, G. W. *O que é a ideia? (1678). In:* NEWTON, I.; LEIBNIZ, G. W. **Escritos Selecionados**. Tradução de C. L. Mattos. São Paulo: Abril Cultural, pp. 391-401, 1974a. (Coleção os Pensadores)

LEIBNIZ, G. W. **Princípios da natureza e da graça**. *In:* LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia e outros textos**. Tradução F. L. Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009b.

LEIBNIZ, G. W. **Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos**. Tradução de E. Marques. Belo Hori-

zonte: Editora UFMG, 2002.

LEINKAUF, T. "Gottfried Wilhelm Leibniz: Transformação sistemática da substância: unidade, força, espírito". *In:* KREIMENDAHL, L. (Org.). **Filósofos do século XVII**: uma introdução. Tradução de B. Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, p. 260-290.

MARQUES, E. "A tripla raiz da noção de substância em Leibniz". **Cadernos Espinosanos**, n. 37 , jul./dez. 2017, p. 73-95.

MARQUES, E. "Possibilidade, compossibilidade e incompossibilidade em Leibniz". In: **Kriterion**, n. 109, 2004, p. 175-187.

MENDONÇA, M. de. A doutrina das modalidades em Leibniz. *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 61-92.

MONDIM, B. **Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica**. Tradução de J. M. de Almeida. São Paulos: Paulus, 1997.

OLIVA, L. C. "O problema da incompossibilidade em Leibniz". *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 131-144.

PERKINS, F. **Compreender Leibniz**. Petrópolis: Vozes, 2009.

POMBO, O. "Linguagem e conhecimento em Leibniz". *In:* **O que nos faz pensar**, n. 26, dez. 2009, p. 9-29.

ROVIRA, R. **Léxico Fundamental de la Metafísica de Leibniz**. Barcelona: Editorial Trotta, 2009.

SANTOS, M. E. E. dos. "As contribuições de Leibniz para o pensamento da multiplicidade na obra de Michel Serres". *In*: **Prometeus**, n. 26, jan./abr. 2018, p. 101-118.